

POTRZEBA ODNOWIONEJ MIŁOŚCI ENCYKLIKA BENEDYKTA XVI A WSPÓŁCZESNY FEMINIZM

1. Pytania współczesności

W wieloaspektowo i rozlegle przejawiającym się dzisiaj zjawisku feminizmu można stwierdzić wyodrębnienie się dwóch punktów ciężkości, w których, jak w ogniskach elipsy, streszcza się jego problematyka i jego zaangażowanie. Pierwszym ogniskiem jest tak zwana „filozofia feminizmu”, gdyż wiele protagonistek piszących na temat feminizmu usiłuje nadać mu znamiona pewnej filozofii. Jednak, jak pokazują najnowsze publikacje z tej dziedziny, mimo towarzyszącej im hałaśliwości, a nawet agresywności, nie można uznać feminizmu za jakiś odrębny nurt w ramach filozofii, a jeśli są w nim obecne jakieś treści filozoficzne, to już dawno wyczerpały się możliwości ich rozwijania. Wynika to z bardzo podstawowego faktu, jakim jest brak w feminizmie jakiegokolwiek metafizyki. Jak już powszechnie wiadomo, metafizyka jest koniecznym warunkiem każdej sensownej i proponowalnej filozofii, pozostając nieusuwalnym warunkiem jej trwania i rozwijania się. Dzisiejszy feminizm teoretyczny pozostaje jeszcze tylko jakąś ideologią – oczywiście wpływową, bo związaną z różnymi nurtami partyjno-politycznymi – która nie ma w sobie samej racji swego istnienia, przejawiając się w mało spójnych hasłach, a właściwie tylko sloganach. Jedyna propozycja, która wynika z feminizmu i może być widziana jako jego wkład do filozofii, dotyczy podkreślenia znaczenia antropologii integralnej, ze szczególnym uwypukleniem kwestii dwoistości mężczyzna-kobieta i potrzeby jej systematycznego podjęcia. Rzeczywiście, kwestia ta została prawie zupełnie pominięta w klasycznej refleksji filozoficznej i kulturowej, należąc do sfery ogólnoludzkiego prarozumienia podstawowych kwestii egzystencjalnych.

Jeśli chodzi o wymiar praktyczny feminizmu, czyli drugie ognisko tego zjawiska, pomijając słuszny postulat promocji kobiety, który nie ma korzeni wyłącznie feministycznych, to wskazuje on wyraźnie na jedno, a mianowicie – największą potrzebą egzystencjalną kobiety jest miłość ze strony mężczyzny,

tak samo zresztą jak decydującą potrzebą mężczyzny jest miłość kobiety. W pierwszym przypadku ta zasadnicza potrzeba ujawnia się w sposób bardziej wyraźny, ponieważ w większym stopniu manifestuje się ona na poziomie psychologicznym, dlatego też jej brak przyjmuje bardziej bezpośrednio i wymowne formy wyrazu. Mężczyzna łatwiej ukrywa tę potrzebę bądź szybciej znajduje środki zastępcze, chociaż nie są one nigdy wystarczające i wcześniej czy później ujawnia się ich ograniczoność. Jednak zarówno w odniesieniu do kobiety, jak i mężczyzny, na poziomie ontologicznym, pozostaje niezmiennie prawdziwe stwierdzenie rosyjskiego myśliciela Wiaczesława Iwanowa, który, jak mało kto, dogłębnie przemyślał kwestię człowieka i miłości: „Jesteś, a więc jestem”

W świetle zarysowanego tutaj zjawiska feminizmu, które w najwyższym stopniu dotyczy podstawowej, a nawet pierwotnej kwestii miłości, możemy postawić w pełni zasadne pytanie, czy encyklika papieża Benedykta XVI *Deus Caritas est*, poświęcona miłości chrześcijańskiej, przynosi jakąś inspirację w nurcie tego wyzwania, jakim jest współczesny feminizm? Czy aktualne poszukiwania filozoficzno-teologiczne, które pozwoliłyby zaproponować i uzasadnić konkretne działania Kościoła w tej dziedzinie, zyskują jakieś wsparcie w ramach nauczania papieskiego, które wprost tego zagadnienia nie dotyczy?

By odpowiedzieć na te pytania, proponuję refleksję nad różnymi przejawami „świętości kobiecej”, które wyłoniły się w historii Kościoła, a więc w ramach jego doświadczenia, biorąc pod uwagę niezaprzeczalny fakt chrześcijański, że świętość jest najbardziej jednoznaczna i najwyższą manifestacją miłości. Chodzi więc o refleksję w pewnym sensie metahistoryczną, która może okazać się szczególnie owocna do podjęcia problemu feminizmu, który nade wszystko jest zjawiskiem o charakterze kulturowo-historycznym, a jego ośrodkiem pozostaje kwestia miłości. Zamierzamy więc ukazać niektóre modele, według których rozwija się proces, w oparciu o który urzeczywistnił i urzeczywistnia się spotkanie między Bogiem i człowiekiem, wypełniające się w miłości. Sam wymiar wewnętrzny tego procesu jest nieopisywalny, gdyż sytuuje się na poziomie egzystencji osobowej i duchowej, pozostającym poza doświadczeniem zewnętrznym. Jest jednak do uchwycenia, i stara się to robić hagiografia, obraz świętości, który uformował się w jakiejś osobie lub jakiejś epoce bądź też w taki czy inny sposób się manifestuje. Po Soborze Trydenckim ten obraz uformował się w sposób dość określony, gdyż łączy się z decyzją ogłaszania świętości po przeprowadzeniu odpowiedniego „procesu kanonicznego” Wprawdzie taka decyzja została podjęta już w XII wieku, ale w XVI wieku została mocno sformalizowana, mając na celu określenie heroicznego życia chrześcijańskiego w oparciu o świadectwa udokumentowane prawnie i skontrolowane przez odpowiednią władzę. Kluczowym jej elementem stała się weryfikacja cudów dokonanych za wstawiennictwem kandydata do beatyfikacji

lub kanonizacji. Duchowe przekonanie wiernych co do świętości stanowi w tym ujęciu tylko element pomocniczy uznania świętości. Nie przeszkodziło to oczywiście w rozwijaniu się nowych modeli świętości, ale wychodzą one na światło dzienne i zyskują aprobatę Kościoła tylko z wielkim trudem, niejednokrotnie w wyniku jakiegoś „przypadku”

Doświadczenie historyczne Kościoła mówi nam zatem, że nie ma świętej kobiety bez świętego mężczyzny, jak również nie ma świętego mężczyzny bez świętej kobiety. Takie stwierdzenie może wydawać się zbyt radykalne, ale spróbujmy nadać mu właściwą perspektywę. Historycznym partnerem dla świętych kobiet nie tylko jest Jezus Chrystus, a partnerem dla świętych mężczyzn nie tylko jest Maryja, Matka Jezusa. Nie chodzi w tym przypadku tylko o stwierdzenie jakichś płciowych symetrii międzyludzkich czy też ludzko-boskich, ale o zauważenie, że pragnienie doskonałości, obecne w sercu każdego człowieka, w tradycji chrześcijańskiej, podobnie jak w tradycji ogólnoludzkiej, wyraża się i realizuje za pośrednictwem relacji mężczyzna-kobieta, która kształtuje również relację mężczyzny i kobiety do samego Boga, osiągając w niej swoje pełne i ostateczne urzeczywistnienie. Wobec Boga i w ramach Kościoła komplementarność mężczyzny i kobiety nigdy nie była kwestionowana; co więcej, to właśnie jej wykluczenie było zawsze widziane jako zasadnicza przeszkoda w uznaniu czyjejś spójności duchowej i świętości. Nie ma na to wpływu łatwo widoczny fakt, że w ciągu wieków różnie ta komplementarność była ujmowana. Trudno oczekiwać od wczesnych Ojców Kościoła, uwikłanych w rozmaite tendencje i tradycje kulturowe, by mieli takie zrozumienie zjawiska, jak my mamy po dwóch tysiącach lat, zdając sobie dobrze sprawę, że ostatnie słowo w tej dziedzinie nadal nie zostało jeszcze powiedziane. Historycznie ta komplementarność znalazła wręcz spektakularne wyrażenie w relacjach św. Dominika i św. Katarzyny z Bolonii, czy też św. Franciszka z Asyżu i św. Klary. Także doświadczenia św. Bernarda z Clairvaux, którego schematycznie ukazuje się jako „wroga” kobiet, może być bardzo wymowne w tym względzie, jeśli odpowiednio się na nie spojrzy.

Oczywiście, zachodzi pewna trudność w poznaniu komplementarności mężczyzna-kobieta, wyrażającej się w życiu Kościoła i manifestującej w jego świętości, ponieważ znamy ją zazwyczaj z „męskich” relacji. Nie wynika to z faktu, że historycznie biorąc było mniej świętych kobiet niż świętych mężczyzn, ale jest spowodowane faktem, że tylko bardzo nieliczne były kobiety, które w spadku zostawiłyby nam autobiografie czy też „żywoty” innych kobiet. Mimo tej trudności spróbujmy przyjrzeć się pewnym modelom świętości kobiecej, które wylaniają się z historii Kościoła, nawiązując do ich doświadczeń duchowych i mistycznych, starając się ogólnie wyodrębnić w nich sposób odnoszenia się do tego, co męskie. Zaczniemy naszą prezentację od reformy gregoriańskiej, gdyż dokonała ona w Kościele zachodnim daleko idącej

uniformizacji jego życia. Okres patrystyczny odznaczał się w kwestii świętości daleko idącym pluralizmem, chociaż zakończył się on dość jednostronnym i długotrwałym skoncentrowaniem się w modelu monastycznym, dominującym właściwie od IV do XI wieku, a później nadal bardzo wpływowym. Elementy modelu monastycznego zostaną tutaj przypomniane jako tło dla powstających nowych modeli świętości, gdyż pojawiły one właściwie w relacji do tego, niejako pierwotnego, modelu.

2. Model monastyczny i reforma gregoriańska

W pierwszych latach VII wieku, w klasztorze w Poitiers, mniszka Baudonivia opisała życie królowej Rodegondy, która zostawiła męża i panowanie, by zamknąć się w klasztorze. Jest ona jednak wyjątkowym przypadkiem w całym średniowieczu. Dopiero po roku tysięcznym pojawiają się wielkie mistyczki, które są równocześnie wielkimi pisarkami, jeśli chodzi o zdolność wypowiedzenia ich doświadczenia duchowego, chociaż nie reprezentują jakiegoś wybitnego stylu literackiego. Można wymienić wśród nich Elżbietę z Schönau († ok. 1164), Hildegardę z Bringen (1098-1179), Hadewijch z Antwerpii († ok. 1250), Matyldę z Magdeburga (1212-1294), Matyldę z Hackeborn (1241-1298), Gertrudę z Helfy (1256-1301), Małgorzatę Porete († ok. 1310). W ich pismach wyraziła się szczególnie mistyka i pisarstwo kobiece. Jednak w zdecydowanej mierze są one związane z monastycyzmem; tylko Hadewijch i Małgorzata Porete należą do nurtu świeckiego lub półświeckiego propagowanego przez beginki.

Stary nurt monastyczny, wywodzący się z Monte Cassino, niemal całkowicie ukrył kobietę z jej doświadczeniem duchowym, zamykając ją na relacje ze światem zewnętrznym. Dopiero w formach monastycznych odnowionych przez wymagania ewangeliczne i dążenia reformistyczne, które pojawiły się po roku tysięcznym, także kobieta znalazła pewną możliwość wyrażenia siebie i swojej relacyjności. Dzięki temu dokonało się średniowieczne ubogacenie i przekształcenie języka o Bogu. Wśród wpływowych kobiet tamtego czasu na pierwszym miejscu trzeba jednak wspomnieć kobietę związaną z życiem czynnym, nie zamkniętą w klasztorze i nie pisarkę, Matyldę z Canossy (1046-1115). Można ją uznać za partnerkę duchową papieża Grzegorza VII, nie tylko ze względu na pomoc udzieloną temu papieżowi w jego przedsięwzięciach kościelnych i politycznych, ale ze względu na taki sam sposób ujmowania życia chrześcijańskiego i przeżywania go. Z tego partnerstwa zrodził się także pewien nośny model relacji między mężczyzną i kobietą w Kościele.

Nurt teologiczny, kształtujący całą średniowieczną wizję doskonałości chrześcijańskiej, zdecydowanie utrzymywał, że doskonałość chrześcijańską

może osiągnąć tylko ten, kto oddała się od świata i historii, które to oddalenie jest różnie pojmowane i przeżywane, ale zawsze zakłada dystans między życiem doskonałym i życiem historycznym. Doskonały nigdy nie żyje tak jak wszyscy, nie wykonuje określonego zawodu, nie żeni się i nie wychodzi za mąż, przynajmniej osobiście niczego nie posiada, żyje w miejscu oddzielnym od powszedniego życia, którym jest klasztor, a celem jego dążeń jest doskonałość osobista. Niewątpliwą inwencją średniowiecza było budowanie miejsc wydzielonych dla szukania tej doskonałości. Chociaż sama idea ma pochodzenie przedchrześcijańskie, to jednak chrześcijaństwo zastosowało ją w praktyce i szeroko wprowadziło w życie.

Na tym tle wyróżnia się jednak pewien fakt, który domaga się wyodrębnienia. Dotyczy on właśnie wspomnianych papieża Grzegorza VII i Matyldy z Canossy, którzy w XI wieku wyraźnie urzeczywistnili ideał doskonałości, dystansujący się od monastycyzmu. Grzegorz przeciwstawił się władzy politycznej, w szczególności władzy cesarza, pojmowanej i sprawowanej jako władza, która rządzi światem i w historii prowadzi chrześcijan do doskonałości. Taka wizja władzy cesarskiej nawiązywała do tradycji konstantyńskiej, która uważała władzę cesarską za wyższą od hierarchii kościelnej i za jedyną historyczną władzę, sprawowaną w imieniu Chrystusa. Grzegorz otwarcie wystąpił z mocnym przekonaniem, że życie religijne i duchowe posiada oraz musi mieć zapewnioną także na zewnątrz własną autonomię, i w tym znaczeniu może być on uznany za spadkobiercę zasady: „Oddajecie cesarzowi to, co cesarskie, a Bogu to, co boskie” Prymat Kościoła nad cesarstwem miał dla niego przede wszystkim nośność eschatologiczną, zakładając Kościół przeżywany w sposób doskonały, który ma się dopiero ukazać, ale który w jakiejś mierze jest obecny także w historii. Dostrzegł, że ten wymiar, historyczny i duchowy zarazem, jest kwestionowany przez władzę polityczną, która usiłowała podporządkować sobie nominacje biskupów i opatów, sprzyjając korupcji w Kościele. Z tego powodu Grzegorz i jego pokolenie miało żywe poczucie upadku Kościoła, który był także upadkiem monastycyzmu. Ten wymiar eschatologiczny – zdaniem Grzegorza – mógł być ocalony tylko pod tym warunkiem, że zbuduje się Kościół tak mocny jak cesarstwo, który byłby wolny od nacisków władzy politycznej w sprawowaniu swojej władzy i w dysponowaniu swoimi dobrami oraz który miałby swoje prawo, pozwalające mu kierować relacjami wewnętrznymi i zewnętrznymi.

Wraz z Grzegorzem VII centrum historii chrześcijańskiej nie jest już utożsamiane z monastycyzmem, ale z duchowieństwem, na czele którego stoi papież, wybierany przez kolegium kardynalskie, który posiada również scentralizowaną władzę nad biskupami. Jest to niewątpliwie zwrot w historii Kościoła. Matylda z Canossy jest kobietą należącą do tego zwrotu. Nie jest mistyczką w sensie ścisłym ani nie jest pisarką, ale jest kobietą związaną

z kręgami władzy, która promieniuje człowieczeństwem oraz niezwykłą miłością do Chrystusa i Kościoła. Jej duchowość koncentruje się na Eucharystii, jak opisuje Anzelm z Lukki, dokonując całkowitego utożsamienia między chlebem hostii i Ciałem Chrystusa, a więc między przyjmującym komunię i Tym, który jest przyjmowany – utożsamienia, które staje się emblematyczne dla całej reformy gregoriańskiej. Potrzeba Kościoła, który byłby w historii, a nie poza historią, radykalnie naznaczonego przez żywą obecność Chrystusa, jest równoznaczna z potrzebą utożsamienia między Chrystusem i chrześcijaninem, które byłoby dotykalne historycznie, jak dotykalne jest Ciało eucharystyczne. Matylda jest osobą świecką, jak nie jest świeckim Grzegorz. Model świecki zostaje zdominowany przez model klerykalny, chociaż Matylda pozostaje postacią wzorcową o wielkim znaczeniu historycznym. Wzorzec ten będzie wywierał dalszy duży wpływ w późniejszych wiekach, zostając – na przykład – podjęty w XIV wieku przez Katarzynę ze Sieny, Brygidę Szwedzką, a w XV wieku przez Joannę d’Arc. Jest to model, którego rozmaite przejawy możemy znaleźć również w naszych czasach.

Cechą charakterystyczną przypominanego tutaj modelu, który wyłonił się w określonych okolicznościach historycznych i eklezjalnych, jest wyraźne rozdzielenie między dominującą rolą kapłana-mężczyzny w Kościele i rolą kobiety. Kobieta urzeczywistnia siebie i swoje powołanie w wyraźnej służbie Kościołowi, mając szczególnie na względzie obronę i swoistą promocję hierarchii, uobecniającej historycznie Chrystusa. Przyjęcie przewodnictwa hierarchii, radykalnie utożsamionej z Chrystusem, jest warunkiem jej duchowego wzrostu i osiągnięcia dojrzałości chrześcijańskiej. W każdym razie, zasadniczym elementem życia chrześcijańskiego kobiety, a więc i modelu świętości, który zostaje jej zaproponowany, staje się *podporządkowanie* Kościołowi, a przez niego także mężczyźnie.

3. Doświadczenie franciszkańskie

Nowe doświadczenie świętości kobiecej pojawiło się na terenie Italii, gdzie już w średniowieczu mistyka kobieca nie była tak ściśle związana z monastycyzmem, jak w innych krajach europejskich. Wynikało to z rozległego i mocnego oddziaływania na tym terenie zakonów żebrzących. To nowe doświadczenie bardzo wyraźnie ujawniło się w świętych kobietach, które łączą w jeden ciąg postacie św. Klary i św. Marii Magdaleny de’ Pazzi, a jego cechą charakterystyczną jest otwarcie na świat, które wyraża się w bardzo zindywidualizowanym nawiązaniu relacji z nim, by w ten sposób kształtować osobistą relację z Bogiem.

Klasyczny monastycyzm zapewnił kobiecie środowisko niezależne pod względem duchowym i ekonomicznym, chociaż nie gwarantował jego

autonomii pod względem wprowadzania przekształceń wewnętrznych i poszukiwania nowych dróg duchowych. Nie pozwolił mu tym samym na wytworzenie autonomicznego języka religijnego. Trzeba było dopiero doświadczenia wywodzącego się z kręgu zakonów zebrzących, które przyczyniły się do szerszego otwarcia życia chrześcijańskiego na świat, o wiele szerszego niż w przypadku monastycyzmu klasycznego, zarówno starego, jak i zreformowanego, który już starał się uwzględniać nową sytuację duchową ówczesnego świata. Najbardziej rewolucyjna nowość, którą uosabia św. Franciszek z Asyżu, polega na jego stanie świeckim. Nie chodzi tylko o to, że nie był kapłanem, że zdystansował się do monastycyzmu, że jego pozycja kościelna pozostawała bardzo dwuznaczna, ale chodzi przede wszystkim o jego koncepcję i doświadczenie Boga. W jego odniesieniu do Boga nie ma już mediacji klerykalnej czy też monastycznej. Gdy na swojej drodze spotyka trędowatego, dochodzi do odkrycia, że jego chore ciało i obolałe człowieczeństwo jest obliczem Boga, jak stwierdza w swoim *Testamencie*. Nikt, nawet w Rzymie, nie umiał mu powiedzieć, co powinien robić z tym odkryciem, dlatego indywidualnie i poniekąd intuicyjnie poszedł za głosem Bożym, który odkrył w sobie – poszedł, jako Franciszek, za Bogiem, którego odkrył w swoim człowieczeństwie.

Ta forma świeckości i język, którego ona szuka i potrzebuje, otwarły drogę prowadzącą do nowej mistyki. To doświadczenie wywarło bardzo szeroki wpływ, kształtując Kościół i kulturę, niezależnie od tego, że ruch franciszkański zaczął się mocno klerykalizować jeszcze za życia Franciszka. W szczególny sposób to doświadczenie stało się wpływowe w kręgach kobiecych. Sama Klara, ściśle biorąc, nie należy jeszcze do tego kręgu, gdyż jej więź z Franciszkiem była tak ścisła i osobista, że niejako uniemożliwiła jej mówienie swoim własnym głosem, skłaniając ją do niemal mechanicznego powtarzania tego, co mówił Franciszek i tak samo jak on, jej nauczyciel, przewodnik i ojciec. Ale już Klara z Montefalco i Małgorzata z Cortony przekazują wyraźnie żywe doświadczenie franciszkańskie w jego wymiarze świeckim. Odznacza się ono autonomią, a one same nie potrzebują już żadnej mediacji. Klara odkrywa Boga i przeżywa więź z Nim za pośrednictwem wizji i osobistych rozmów z Jezusem, ukrzyżowanym Oblubieńcem, nosząc w swoim sercu Jego miłość i Jego krzyż. Małgorzata odnajduje Jezusa, by potem mówić i płakać z Nim, kosztuje Go jak umiłowaną osobę i wraz z Nim czuje się „matką grzeszników”. Klara interweniuje w życiu Kościoła, stając się doradczynią teologów i kardynałów oraz demaskując heretyków; Małgorzata angażuje się w życie Cortony, przyjmuje funkcję doradczyni i mediatorce między różnymi frakcjami, by zapewnić pokój w mieście i okolicy.

Ten typ mistyki osiągnął swój wyjątkowy wyraz w bł. Anieli z Foligno, w mistyce, która poniekąd stara się łączyć przeciwieństwa. W jej mistyce jest

obecna składowa miłości i składowa krzyża, życie i śmierć, pełnia i nicość, eros i oschłość. Jest w najwyższym stopniu objęta miłością Jezusa i do Jezusa, a w szczytowym momencie przeżyć mistycznych wspomina o swoim ogołoceniu wobec ogołocenia Chrystusa i ofiarowaniu siebie Jego miłości. Ale równocześnie otaczają ją ciemności, ponieważ w swojej wędrówce w Bogu odkrywa już nie miłość, ale jej brak, a po oblubieńczym utożsamieniu z Bogiem przychodzi utożsamienie z jakby nie-Bogiem.

Św. Franciszek z Asyżu zainspirował ten model świętości i mistyki. Monastycyzm odsyła – owszem – do świętości przeżywanej jako zjednoczenie i utożsamienie człowieka i Boga, ale także jako punkt dojścia wędrówki, w której Bóg jest widziany jako Bóg, jako daleki i różny, zawsze gotowy do osądzenia i gniewu, choć pozostaje Bogiem miłosierdzia i przebaczenia. Jest to Bóg, do którego dochodzi się przez ascezę i kontemplację. Jednak kontemplacja zawsze zakłada dystans; jest wprawdzie wejściem w to, co boskie, ale jako coś co i tak pozostaje nieskończenie odległe od Boga. Model monastyczny, stale nawiązując w pewnym stopniu do Orygenesusa, utrzymuje pewną zasłonę na pełni człowieka w Bogu, jak i na pełni Boga w człowieku. Model franciszkański jest zupełnie inny. Chociaż niezmiennie uznaje on prawomocność ascezy, to jednak jest ona widziana jako wyrażenie duchowych zaślubin, a nie droga prowadząca do nich. Jest to – co więcej – nie tyle asceza, co zstępowanie w to, co ludzkie, które jest przeżywane jako coś dogłębnie bolesnego – jako ukrzyżowanie, jako przyjęcie człowieczeństwa samego wcielonego Słowa Bożego. Kontemplacja zawęża przestrzeń między człowiekiem i Bogiem, zmierzając jakby do jej wyeliminowania; jest raczej naśladowaniem Umiłowanego, które obejmuje całe życie z tym wszystkim, co ono z sobą niesie. Naśladuje się Boga w Jego człowieczeństwie, w Jego śmierci odkupieńczej, aż do złożenia siebie w ofierze. Ale naśladuje się Go dlatego, że już wcześniej nawiązało się z Nim wspólnotę życia. Naśladowanie staje się odpowiedzią na nawiązaną więź z Chrystusem.

Element monastyczny jest nadal obecny w nowym modelu mistyki i świętości – ucieczka od świata nadal zajmuje w nim ważne miejsce, ale już nie centralne, wyrażając się zasadniczo w nowym stanięciu po stronie Kościoła. Mistyka i świętość kobieca nabiera w tym nurcie nośności profetycznej, zmierzając do ukazania w czasie rzeczywistości wiecznej, której doświadcza. Zostaje w ten sposób przekroczony ten model, utrwalony przez papieża Grzegorza Wielkiego († 604), który charyzmat prorocstwa na zasadzie wyłączności związał z posługą biskupią. Owszem, dostrzegał on potrzebę prorocstwa w życiu chrześcijańskim i uzasadniał jego znaczenie, ale dokonał jego przesadnej klerykalizacji, która do dzisiaj ciąży na Kościele. Za pośrednictwem średniowiecznych mistyczek charyzmat prorocstwa na nowo odzyskał swój pierwotny, czyli powszechny zasięg, ale dokonało się to na stosunkowo krótki czas.

Model świętości kobiecej, który wyodrębnił się między XIII i XVI wiekiem, czy też ujmując rzecz bardziej osobowo między św. Klarą i św. Marią Magdaleną de' Pazzi, wyraził swoje specyficzne rysy w bł. Anieli z Foligno i św. Katarzynie ze Sieny. Aniela uosabia to, co św. Franciszek nazywał „doskonałą radością” obecną w bólu Boga, a więc jej prymat w ludzkim doświadczeniu tego, co boskie. Aniela dochodzi do stwierdzenia, że krzyż już jej nic nie mówi i że jej komnata godowa nie znajduje się już w ukrzyżowanym ciele Jezusa, ale w łonie Trójcy Świętej – Ona sama jest Bogiem w Bogu, a Bóg jest człowiekiem w niej. Zaślubiny mistyczne nabierają charakteru dogłębnie osobowego i społecznego, nawet jeśli dopełniają się w tajemnicy serca, ponieważ rodzą się z potrzeby ukazania Królestwa Bożego w czasie, wydarzenia bolesnego w najwyższym stopniu. Moment zmartwychwstania ma charakter kosmiczny, obejmując w swoim wypełnieniu, wraz z człowiekiem, całe stworzenie i nadaje znamię pełni każdemu życiu.

Mistyka św. Katarzyny ze Sieny sytuuje się w ramach tego samego modelu. Wraz z nią zostaje ostatecznie uwypuklona kobiecość tego modelu. Ostatnim słowem Boga, którego doświadcza, jest miłosierdzie. W jej pismach jest obecna średniowieczna tradycja Boga podzielonego między sprawiedliwość i miłosierdzie. Jednak Katarzyna rozumie, że dziedzictwo „Boga sprawiedliwego” nie odpowiada jej osobistemu doświadczeniu i dlatego niemal narzuca się Bogu z pretensjonalnym „chcę” i otrzymuje to, czego chce, ponieważ Bóg nade wszystko jest miłosierdziem. „Bóg zagniewany” niemal zanika w niej. W ten sposób skazany na śmierć przez sprawiedliwość ludzką i kościelną staje się w niej męczennikiem, a miłość Boża wyraża się nawet w wiecznej karze. Katarzyna dochodzi do przyjęcia prymatu miłosierdzia Bożego, stosując do Boga pojęcie pasji noszącej znamiona erosu, którą odkrywa w sobie w stosunku do Boga. Model franciszkański osiąga w niej swój szczyt. Katarzyna postrzega Boga jako upojonego miłością do każdego człowieka, w sposób najbardziej osobisty, bezgranicznie w nim zakochanego, a więc gotowego z miłości do wszelkiego przebaczenia. Dlatego widzi mistycznie otwarte serce Chrystusa, które otwiera się na każdego i to każdego osobno.

Innym aspektem doświadczenia Katarzyny jest prorocтво, wyrażające się w odważnym stanięciu z napomnieniem wobec urzędu kościelnego w jego szczególnym wyrażeniu, jakim jest papieństwo. Jest to wydarzenie, którego znaczenie jest nie do przecenienia. Katarzyna jest osobą świecką i niemal analfabetką, ale ogień Boży, który w niej płonie i którego nie może zagasić, zmusza ją do osobistego zajęcia stanowiska wobec tego, co się dzieje, i zabrania głosu, aby w imię Boga, ukazać papieżom i kardynałom, kapłanom i możnym tego świata, co mają robić, a czego nie robią. W swoim prorocctwie Katarzyna odczuwa w Bogu dwoistość sprawiedliwość-miłosierdzie, zagrażając sprawiedliwością tym, którzy są jej nieposłuszni, a następnie obejmując

wszystkich ogniem swojej miłości, chociaż napotyka na trudności z przełożeniem swojego doświadczenia wewnętrznego na propozycję historyczną. Ówczesna sytuacja Kościoła, zarówno pod względem teologicznym i duchowym, jak i historyczno-politycznym, na pewno utrudnia jej dokonanie takiego przełożenia.

W tych warunkach model świętości rozwija się według ukazanego wyżej schematu: miłość – nicość – zmartwychwstanie, przy czym moment nicości odpowiada działaniu historycznemu. Ten moment stanowi także element bardziej bądź mniej bezpośrednio obecny w proroctwie. Świętość jest widziana jako niezwykła wartość, ale jest równocześnie naznaczona daleko sięgającą bezsilnością.

Wielką wartością nurtu franciszkańskiego w odniesieniu do mistyki i świętości kobiecej, który wpłynął na wizję kobiety, jest ukazanie jej autonomii w stosunku do mężczyzny, widzianego zarówno w perspektywie klerykalnej, jak i w perspektywie świeckiej. Kobieta ma swoją tożsamość i wyrastającą z niej własną misję, która jako osobista, autonomiczna, indywidualna i niezależna nie tylko służy wyrażeniu jej osobowości, ale kształtuje Kościół i społeczność, wnosząc niezastąpione i twórcze wartości w sytuację duchową wszystkich czasów.

4. Przewartościowania potrydenckie

Najpierw za sprawą reformacji, w której mało chlubną rolę odegrały kobiety, a później Soboru Trydenckiego, od XVI wieku rozwija się i umacnia się w Kościele typ świętości, który jednostronnie stawia na mężczyzn. Jego cechą charakterystyczną jest eklezjalność, widziana przede wszystkim jako podporządkowanie się hierarchii. Świeckość, którą wypracował nurt franciszkański, zesłała na dalszy plan. W takiej samej sytuacji znalazła się świętość kobieca. Jeśli wśród dotychczasowych mistyczek są także zakonnice, często należąc do grup półświeckich czy półzakonnych, to od tej chwili skrajnie rzadko będą wywodzić się ze środowisk nie zakonnych. W takiej sytuacji zupełnie zanika prorocтво i to jest najbardziej charakterystyczna – z negatywnego punktu widzenia – cecha trydenckiego modelu życia chrześcijańskiego. Wynikło to z faktu, że Kościół rzymski zablokował jakiegokolwiek zewnętrzne wyrażenie mistyki, dopuszczając „z bólem serca” tylko nieliczne wyjątki w tym względzie, które pozostały zamknięte w klauzurach klasztornych. Zainteresowanie mistykami pozostało zasadniczo w gestii Inkwizycji, która zajęła się sprawą z wyjątkowym przekonaniem. Podejrzenia pod adresem mistyków i mistyki nasiliły się do tego stopnia, że zostało nimi objęte również minione średniowiecze

Model franciszkański zszedł więc w Kościele na drugi plan, przyjmując cechy charakterystyczne pod wieloma względami nawiązujące do tradycji ściśle monastycznej, w opozycji do której się narodził. Nie ma już mowy o głoszeniu odnowy Kościoła w krwi Chrystusa, ani – tym bardziej – o przekroczeniu krzyża w zmartwychwstaniu, o którym tyle mówiła Aniela z Foligno. Wszystko zostało związane jednostronnie z krzyżem, którego akceptacja staje się wyznacznikiem świętości. Dlatego za konkretną miarę świętości zostaje uznane cierpienie, które znosi się w milczeniu, składając je w ofierze jako cenę osobistego zbawienia. Wychodząc z tego założenia, Kościół dokonał głębokiego uwewnętrznienia kwestii świętości, stając się twierdzą z mocno osadzonymi bastionami, a dominujący model świętości został związany z życiem zakonnym. To potrydenckie zawężenie modelu świętości jest niewątpliwie związane z konfrontacją z Lutrem i protestantyzmem, a także z wewnętrzną historią Kościoła.

Niewiele mogły w tym zmienić tak profetyczne wydarzenia jak śmierć Savonaroli z rozkazu papieża Aleksandra VI (1489) i Tomasza Morusa z ręki króla Henryka VIII (1535), którzy swoim świadectwem głosili wyższość osoby i sumienia nad władzą kościelną i władzą cywilną. Jeśli chodzi o świętość kobiecą, to została ona na nowo bardzo sklerykalizowana, często za sprawą samych kobiet. Obok świętej kobiety pojawia się więc postać spowiednika, jakby stróża i gwaranta nieomyślności jej drogi do Boga. Nie ma już sytuacji, która była szeroko znana w średniowieczu, aby obok kobiety wytworzył się krąg męskich uczniów, czy też sytuacja, by kobieta była nauczycielką. Do tych zjawisk dochodzi także zmiana modelu mistycznego. Doświadczenie Boga, któremu nie są obce zaślubiny mistyczne, znajduje swój ośrodek w ofierze i cierpieniu – kochać oznacza cierpieć. Zaczyna się utrwalać model skoncentrowany na bierności, tym silniejszej im silniejsza jest miłość, i tym bardziej napawający wewnętrznym niepokojem, im bardziej nie może publicznie wyrazić pragnienia zbawienia wszystkich. Jest to cena, którą mistyka kobieca płaci w okresie potrydenckim za swoje przetrwanie i za ocalenie istotnego ośrodka tradycji chrześcijańskiej. Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że w omawianym okresie także świętość męska nie była w lepszej sytuacji, nie mogąc wyrazić się zbyt wszechstronnie. Skoncentrowała się więc na modelu misyjnym, chociaż również on stanowił tylko pewną odmianę modelu męczeńskiego, gdyż misjonarze, których świętość uznawano najłatwiej, najczęściej byli równocześnie męczennikami. Jednak ten model nie zyskał ogólnokościelnego zasięgu, gdyż jest możliwy do zrealizowania tylko przez nielicznych. Dlatego na długi czas utrwalił się w Kościele model klerykalno-monastyczny świętości, zarezerwowany głównie dla zakonników. Nawet św. Teresa z Lisieux sytuuje się w ramach tego modelu świętości. Jej cierpienie miłości, przeżywane w murach karmelu, przenosi na pragnienie zbawienia

wszystkich ludzi, snując wizje stania się misjonarką, głoszącą Chrystusa na całym świecie.

5. Droga na przyszłość

Wynikiem potrydenckich przekształceń w modelu świętości w Kościele stało się zagubienie specyficznego wkładu, jaki kobieta może wnieść w jego życie i doświadczenie duchowe. Przynajmniej w pewnym sensie wpłynęło to na zawężenie zainteresowania tożsamością kobiety i jej własną pozycją wobec Boga, Kościoła, łaski, społeczeństwa i historii. Na tę sytuację wewnątrzkościelną nałożyły się przemiany, które nastąpiły w spojrzeniu na społeczeństwo. Najbardziej przenikliwie wyraził tę przemianę Hegel, który stwierdził, że społeczeństwo, które do XIX wieku miało charakter „relacyjny”, staje się społeczeństwem „funkcjonalnym”. Dzisiaj pozostaje nam zgodzić się z tą diagnozą, ponieważ nasze społeczeństwa nabrały już niemal całkowicie takiego charakteru. Co więcej, taka wizja społeczna nakłada się na Kościół, który pozostaje przecież społecznością, nawet jeśli ma ona szczególny charakter, a także na miejsce i role poszczególnych kategorii wierzących w Kościele. Mamy więc dzisiaj do czynienia z radykalnie funkcjonalnym spojrzeniem na kobietę, które z łatwością można zauważyć także w refleksjach nad tak zwaną promocją kobiety w Kościele. Dyskusja nad święceniami kobiet jest emblematycznym przykładem zastosowania tego typu myślenia i interpretowania społecznego wymiaru Kościoła. Feminizm, który wdziera się także w myślenie teologiczne, jest bardzo zarażony właśnie tym sposobem widzenia kobiety.

Pomijając rozmaite kwestie szczegółowe, które analizuje i proponuje papież Benedykt XVI w encyklice *Deus Caritas est*, można dość jednoznacznie powiedzieć, że jej temat: *miłość* stanowi wyraźną zachętę do przemyślenia na nowo właśnie kwestii miłości w życiu człowieka i chrześcijanina. Chodzi o miłość widzianą jako wszechobejmująca relacja, która odgrywa podstawową rolę w relacjach między ludźmi, w fundamentalnej relacji między mężczyzną i kobietą, jak również w tej najbardziej specyficznej relacji miłości, którą jest religia, czyli relacja między człowiekiem i Bogiem. W tym czasie, gdy relacje międzyludzkie naznaczone są wielorakimi słabościami, łącznie z tą destrukcyjną chorobą, jaką jest zawężenie, a nawet sprowadzenie ich do „funkcji” miłość jawi się jako jedyna droga, umożliwiająca wyjście z tej sytuacji. W relacji miłości – począwszy od *erosu* do *agape* – człowiek, odkrywając swoją więź z drugim, w jego tożsamości i specyfice, odkrywa również siebie: kim jest i jakie jest jego powołanie.

W tym kontekście pojawia się także zdecydowana potrzeba szukania takiego modelu świętości, który opierałby się na głęboko rozumianej i przeży-

wanej relacji mężczyzna-kobieta, która – z kolei – stanowiłaby szkołę dla wszystkich innych relacji: rodzinnych, społecznych, a nawet politycznych. Modele, które pojawiły się w przeszłości, zachowują swoją aktualność, chociaż trzeba powiedzieć, że nie są one wystarczające jako propozycja globalna. W poszczególnych przypadkach mogą spełnić swoją formującą i orientującą rolę, ale – skoro mają one bardzo mocne uwarunkowania historyczno-kulturowe – domagają się przynajmniej uzupełnienia. Nie wystarczy już model podporządkowania, model indywidualno-autonomiczny, czy też potrydecki model – by tak rzec – restrykcyjny. Zachodzi potrzeba sformułowania nowych propozycji, na miarę nowej sytuacji duchowej dzisiejszego Kościoła i świata.

Ten model relacyjny, który niewątpliwie prowadzi do przyjęcia za punkt wyjścia komplementarności mężczyzny i kobiety, jako wpisanej w osobistą tożsamość i spełniane powołanie, w dużym stopniu stanowi odpowiedź na redukcyjne, właśnie w perspektywie funkcjonalnej, ujmowanie kobiety, które proponuje się w rozmaitych nurtach feminizmu. Potrzeba wzajemnej miłości w tym ujęciu nie jest wyrazem ani słabości u tego, który jej szuka, ani małostkowej litości u tego, kto ją okazuje, ale jest odkryciem wzajemności prowadzącej do osiągnięcia wspólnego celu. Nakłada się ona na chrześcijańskie pryncypium ujmowania relacji mężczyzna-kobieta, które streszcza się w stwierdzeniu: „Razem stworzeni, razem odkupieni” Feminizm, jeśli mamy w nim uznać coś pozytywnego, jest wyjątkowo zwichrowanym wołaniem o przywrócenie tej wizji i o wprowadzanie jej w życie na miarę nowych czasów. Encyklika *Deus Caritas est* jest konkretną propozycją, która pokazuje drogę, którą konsekwentnie postępując, można by tę wizję urzeczywistnić.